

Dritter Teil: Unvermeidlich auftretende Widersprüche und ihre Auslegung – eine Neufassung der transzentalen Dialektik

In den beiden Abschnitten des ersten bzw. zweiten Teils über die »Dialektik der Wahrnehmung« und »Dialektik des Begreifens« (S. 43 ff. bzw. S. 118 ff.) ist die Vokabel »Dialektik« in einem Sinne gebraucht worden, der vom traditionellen Begriffsgebrauch abweicht. Doch bestand die Absicht nicht darin, willkürlich einen neuen Sprachgebrauch einzuführen. Vielmehr galt es, an den in der Tradition entwickelten Weisen, den Begriff »Dialektik« zu gebrauchen, eine Entwicklung abzulesen, der das hier vorgeschlagene Verständnis von »Dialektik« sich unter neuen philosophiehistorischen Bedingungen einordnen will. Um diese Möglichkeit zu prüfen, soll ein Blick auf diese Begriffsgeschichte zurückgeworfen werden.

1. Zur Geschichte des Begriffs »Dialektik«

a) Platons Dialektikverständnis

Für Platon ist »Dialektik« (»Dialektiké téchne«) zunächst die Kunst der Dialogführung (»dialégesthai«). Dabei gilt die Unterschiedlichkeit der Meinungen, die wir im Dialog austauschen, als Folge einer Mehrdeutigkeit der Phänomene. (»Da ist nichts Schönes, das nicht zugleich häßlich wäre, nichts Gerades, das nicht zugleich ungerade, nichts Heiliges, das nicht zugleich frevelhaft wäre«)⁵⁴. Diese Verflechtung von Gegen-sätzen muß zunächst der »Synoptikós« wahrnehmen⁵⁵. Erst dann wird es dem »Dialektikós« möglich, sie als Anzeichen dafür zu deuten, daß die Phänomene in sich haltlos sind (»irgendwo herumwogen zwischen

⁵⁴ Politeia 479a.

⁵⁵ Politeia 537c.

Nichtsein und reinem Sein«)⁵⁶. Sie sind nur dadurch existenzfähig, daß sie am »reinen Sein« der Ideen ihren »Halt gewinnen«; »échein« heißt nicht nur »haben«, sondern auch »sich halten«; »met-échein« ist deshalb nicht nur »mit-haben«, was wir gewöhnlich mit »Teilhabe« übersetzen, sondern auch »sich mit-halten«, seinen Halt an einem Anderen gewinnen.

So verstanden ist die Lehre von der »Met-Hexis« das Zentralstück der platonischen Dialektik. Denn sie ist die Auslegung der Gegensatz-Verflechtung, die wir an allen Phänomenen beobachten können, und zugleich die Aufhebung des Anscheins, darin liege ein logischer Widerspruch. Die Gegensatz-Einheit der Phänomene ist die notwendige Folge davon, daß sie von den Ideen verschieden sind und doch zugleich an ihnen ihren Halt finden. Dialektik ist diejenige Methode, durch die das Denken sich von den Phänomenen auf die Ideen verweisen läßt⁵⁷. Das geschieht, indem der Mensch sich in jene Bewegung »hinein-denkt« ($\epsilon\nu\nu\omega\epsilon\tau$), die durch die Gegensatz-Einheit der Phänomene ausgelöst wird und die gegensatzfreie Einheit der Idee zu ihrem Ziele hat. So erfaßt das dialektische Denken das Wesen der Dinge als dasjenige, »worauf es mit ihnen hinauswill«⁵⁸.

Von den Ideen her gesehen kann man das gleiche Verhältnis so beschreiben: Die Ideen sind von den Erscheinungen »getrennt« ($\chi\nu\nu\nu\nu\tau\alpha$) und gewinnen doch in ihnen für uns ihre Gegenwart ($\pi\nu\nu\nu\nu\sigma\alpha$), die wir immer wieder ereignishaft erfahren. Darum fungieren die Erscheinungen als »Bilder« ($\epsilon\nu\nu\omega\lambda\alpha$) der Ideen: Sie zeigen sich uns so, daß sie zugleich auf das verweisen, was sie nicht sind, sondern bedeuten, und was nur durch sie für unser Begreifen zugänglich wird.

Der späte Platon hat seine Aufmerksamkeit darauf konzentriert, daß auch die Ideen nicht ohne Widersprüche gedacht werden können. Die »obersten« Ideen, das Seiende, das Eine, das Schöne, das Wahre und das Gute, schließen sich gegenseitig ein. Ihre Begriffe sind deshalb austauschbar: Alles, von dem gesagt werden kann, es sei wahr, kann auch »gut« genannt werden und umgekehrt. Nun besagt eine Regel der Logik: Begriffe, die man untereinander austauschen kann, sind be-

⁵⁶ Politeia 479d.

⁵⁷ (»Die dialektische Methode allein ist dorthin [zu den Ideen] unterwegs«, Politeia 533c).

⁵⁸ ποῦ δρέγονται, ibid. 439b.

deutungsgleich. Aber von den »obersten Ideen« gilt das nicht. Das Eine ist zwar seiend, aber es ist nicht »das Seiende«, das Wahre ist gut, aber nicht »das Gute«. Jede dieser Ideen ist, was die andern sind, und ist es zugleich nicht. In ihrem Verhältnis zueinander sind Sein und Nichtsein »durch sie alle hindurchgewoben⁵⁹. So verweisen nicht nur die Phänomene auf die Ideen, sondern die Ideen selber verweisen über sich hinaus auf eine Wirklichkeit, die über alle Aussagbarkeit hinausliegt, aber alles Aussagen möglich macht, das Ἀρρητόν. Diesen Verweisungszusammenhang nachzuzeichnen, wird für den späten Platon zur zentralen Aufgabe der Dialektik.

b) *Dialektik bei den mittelalterlichen Aristotelikern*

Für die mittelalterlichen Aristoteliker ist die Dialektik die Kunst, die scheinbare Widersprüchlichkeit der Erscheinungen durch geeignete Unterscheidungen aufzulösen (»Bene iudicat, qui bene distinguit«). Insofern fällt sie einerseits mit der Logik zusammen. Andererseits ist sie die Kunst, im Konflikt der Meinungen zu zeigen, daß jede der streitenden Parteien etwas an der Sache gesehen hat, freilich nicht selten einen beschränkten Aspekt der Sache für deren Wesen hält. Die Unterscheidung zwischen dem einen Wesen und der Vielzahl beschränkter Aspekte macht es möglich, die Vertreter divergierender Überzeugungen zu verstehen, zugleich aber ihre Einseitigkeiten zu korrigieren. So wird die Dialektik wieder, was sie zu Anfang war: Die Kunst der Dialogführung. In diesem Sinne wird sie innerhalb des propädeutischen »Trivium« als dritte »Kunst« nach der Grammatik und der Rhetorik gelehrt.

Strittig bleibt dabei, ob alle Widersprüche, die sich uns in der Erfahrung zeigen, durch derartige Unterscheidungen aufgelöst werden können (dann gilt die Regel: »per omnia ad dialecticam configere«), oder ob es »Geheimnisse« gibt, die zwar »an sich« widerspruchsfrei sind, aber »für uns« nur durch widersprüchliche Bestimmungen gedacht werden können. Als Beispiel dafür wird häufig die »rückwirksende« Vergabe der Sünden angeführt, die einerseits dem Sünder seine Unschuld zurückgibt, andererseits nie ungeschehen machen kann, was er an Bösem getan hat. Weil dieser Widerspruch nicht aufgehoben werden kann, erscheint die Sündenvergebung den »Weisen dieser Welt«

⁵⁹ Sophistes 259–260.

als undenkbar. Weil aber die Botschaft von der Vergebung der Sünden für die Glaubenden zum Zentrum der christlichen Botschaft gehört, wird sie umgekehrt zum Hauptargument der »Anti-Dialektiker« unter den christlichen Theologen: Angesichts der christlichen Gnadenbotschaft stößt die Logik mit ihrem Prinzip vom »ausgeschlossenen Widerspruch« an ihre Grenze, und alle Versuche, den Widerspruch im Begriff der Sündenvergebung aufzuheben, erweisen sich als vergeblich.

c) Kants Dialektikverständnis

Auch für Kant hat die Dialektik es mit der Auslegung von Widersprüchen zu tun, wobei Kant zunächst solche Widersprüche ausscheidet, die aus der Nachlässigkeit von »Stümpern« oder aus der Irreführungsabsicht von »Sophisten« entstehen⁶⁰. Als Thema der Dialektik gelten dann nur solche Widersprüche, die unvermeidlich auftreten. Dann aber sind sie für die Erkenntnis nützlich, indem sie uns auf einen »Schein« aufmerksam machen, den wir zwar ebenfalls nicht vermeiden können, der uns aber nicht mehr täuscht, wenn wir seine Herkunft erfaßt haben.

(1) Innerhalb des *theoretischen Vernunftgebrauchs* entsteht ein Schein, der unvermeidlich ist, weil er auf den gleichen Bedingungen beruht, die die Erkenntnis möglich machen. Darum heißt er »transzendentaler Schein«⁶¹. Zu den Bedingungen allen Erkennens gehören vor allem die Ideen, d.h. die Vorstellungen von den Zielen, auf die die Vernunft unsere Verstandestätigkeit ausrichtet. Ideen sind unerlässlich, wenn Erkenntnisgewinnung möglich sein soll. Der transzendentale Schein beruht nun auf der Verwechslung von Ideen (Zielvorstellungen der Vernunft) mit Gegenständen der Erkenntnis. Dieser Schein entsteht notwendig, weil das Denknötwendige uns unvermeidlich als notwendig existierend erscheint.

Die Dialektik hat die Aufgabe, diesen Schein aufzuklären. Deshalb kann sie »Logik des Scheins« genannt werden⁶². Denn dieser Schein täuscht uns nicht mehr, wenn wir einsehen: Die Unerlässlichkeit der Ideen für den Erkenntnisvorgang beweist zwar, daß wir nicht vermei-

⁶⁰ KdP 292.

⁶¹ KdrV A 295 ff.

⁶² KdrV A 293.

den können, diese Ideen zu denken; aber diese Art von Denknotwendigkeit beweist nicht, daß ihnen ein notwendig existierendes Seiendes entspricht. Auftretende Widersprüche zeigen an, daß wir in Gefahr geraten sind, diesen Unterschied zwischen der Denknotwendigkeit von Ideen und der vermeintlichen Seinsnotwendigkeit gewisser ebenfalls nur vermeintlicher Gegenstände zu vergessen. Ideen (Seele, Welt, Gott) sind denknotwendig, weil sie aller Erkenntnisbemühung die Ziele vorzeichnen. Aber diese Zielvorstellungen sind keine Gegenstände, die außerhalb des Erkenntnisvorgangs irgendwo existieren. Sie sind Erkenntnisbedingungen, nicht Erkenntnisgegenstände.

Weil die auftretenden Widersprüche uns an diesen vergessenen Unterschied erinnern, sind sie »wohlütige Verirrungen«⁶³. Denn durch die Widersprüche, in die wir geraten, werden wir zugleich vor der Gefahr geschützt, unsere »Seele« und ihre Freiheit, die Welt und ihr Ziel, aber auch Gott und sein Wollen und Wirken dort zu suchen, wo sie nicht zu finden sind: unter den Gegenständen unseres Erkennens. Statt dessen werden wir den Endzweck der Welt, die Freiheit des Ich und die Macht und Heiligkeit Gottes dort suchen und finden, wo wir einer anderen Dialektik begegnen: der Dialektik der Pflicht.

(2) Denn auch im *praktischen Vernunftgebrauch* treten Widersprüche auf. Aber sie beruhen nicht auf einer Verwechselung, die wir durchschauen und dann beseitigen könnten, sondern entstehen daraus, daß die moralische Pflicht von uns zweierlei zugleich verlangt: Wir sollen aus *reiner moralischer Gesinnung* handeln, und diese unsere Handlungen sollen zugleich in der Welt *wirksam* werden, um einen uns aufgetragenen sittlichen Zweck zu »befördern«, d.h. zu seiner Verwirklichung beizutragen. Kant sieht diesen Zweck in einer »moralischen Weltordnung«, d.h. in einer Welt, in der niemand mehr unschuldig leiden wird, sondern das Glück eines jeden dem »proportioniert« ist, was er durch sein moralisches Handeln verdient hat.

Der Widerspruch des sittlichen Gebots besteht nun darin, daß die Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung von den Bedingungen für die Wirksamkeit der Tat verschieden sind. Das hat zur Folge, daß in der Welt, wie sie ist, die Gewissenlosen mehr Aussicht auf Erfolg haben als die Gewissenhaften. Darum wird oft genug derjenige, der seine Gesinnung rein erhalten will, in der Konkurrenz mit den Gewissenlosen auf Wirksamkeit der Handlung verzichten müssen, derjenige aber, der

⁶³ KdpV A 193.

wirksam handeln will, gezwungen sein, gewisse Kompromisse hinsichtlich der Reinheit der Gesinnung einzugehen. Dann aber erscheint das Sittengesetz, das von uns die Reinheit der Gesinnung und zugleich die Wirksamkeit der Tat verlangt, »auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch zu sein«⁶⁴.

Dieser Anschein und der Widerspruch, auf dem er beruht, kann nicht durch bloße Unterscheidungen aufgelöst werden (z. B. die Unterscheidung zwischen Zielvorstellungen und Gegenständen). Die Auflösung dieses Widerspruchs erfordert Annahmen, die Kant »Postulate« nennt. Das Wichtigste dieser Postulate lautet: Wir dürfen unsere Pflichten »als göttliche Gebote« verstehen⁶⁵, d. h. als Aufträge (mandata), die Gott uns anvertraut (commendat). Daraus aber folgt: Wir dürfen, indem wir unsererseits uns diesem Vertrauen Gottes anvertrauen, gewiß sein, daß er den Weltlauf so ordnet, daß sich zuletzt herausstellen wird: Keine Bemühung, seinen Willen zu erfüllen, ist ganz vergeblich gewesen. Jede gute Tat hat auf einem Wege, den wir nicht zu kennen brauchen, einen Beitrag dazu geleistet, Gottes gute Absichten mit der Welt ihrer Erfüllung näherzubringen. Das gilt vor allem für Gottes Absicht, eine »moralische Weltordnung« herbeizuführen. Die Dialektik des praktischen Vernunftgebrauchs kann also nicht anders aufgelöst werden als durch die Gewißheit, mit jeder sittlichen Pflicht, die wir erfahren, in den Dienst an dieser göttlichen Absicht genommen zu sein

d) Hegels Dialektikverständnis

Bei Hegel gewinnt die Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs jene ontologische Bedeutung zurück, die sie bei Platon gehabt hatte. Auftretende Widersprüche zeigen nicht nur einen »Schein« an, der sich aus einer Verwechslung von regulativen Ideen mit möglichen Gegenständen der Erkenntnis ergibt. Vielmehr gehört der Widerspruch zum Wesen der Dinge selbst. Er ist die Manifestation des ihnen immanenten Prinzips, aus dem sich ihre geschichtliche Entwicklung ergibt. Hegel sieht dieses Prinzip in jenem »Geist«, der den ihm zugehörigen Gegensatz aus sich hervortreibt: jenes »Andere«, das, als das ihm wesentlich zugehörige Andere, das »Andere seiner selbst« genannt wer-

⁶⁴ KdpV A 204.

⁶⁵ KdpV A 232.

den kann⁶⁶. Nur in der Hervorbringung dieses »Anderen seiner selbst« kommt der Geist zur Erscheinung⁶⁷. Dieser Vorgang hat den Charakter einer Kosmogenie und zugleich einer Theogonie. Der Geist bringt die von ihm verschiedene, ihm gegenüber »andere« Welt hervor, um sich in ihr zu manifestieren und in diesem »Anderen seiner selbst« nicht nur für uns, sondern vor allem sich selber offenbar zu werden. Erst so aber wird er, was er als Geist seinem Wesen immer schon ist: jenes Wesen, das wesentlich »für sich« ist, also sich selber offenbar ist und die Geschichte seines Wirkens in Schöpfung und Erlösung der Welt als seine eigene Geschichte begreift. Die »Phänomenologie des Geistes« zeichnet dieses »Zur-Erscheinung-Kommen« des Geistes nach.

Auf solche Weise verbindet sich bei Hegel die ontologische Bedeutung der Dialektik mit der gnoseologischen: Der ontologische Prozeß der Kosmogenie ist fundiert in dem gnoseologischen Prozeß, in welchem der Geist für sich selbst – und sekundär auch für uns – seine Erscheinung findet. Und der gnoseologische Prozeß mündet wiederum ein in den ontologischen: in die Selbstrealisierung des Geistes. Der Weg dieser Realisierung führt vom »An-sich-Sein« über das »Für-uns-Werden« (»uns bewußt werden«) zum »Für-sich-Sein« (zum entfalteten Selbstbewußtsein des Geistes). Dann erst ist der Geist im ursprünglichen und vollen Sinne des Wortes »an und für sich«⁶⁸.

2. Eine vergleichende Rückschau und ein Vorschlag eines neuen Verständnisses von Dialektik

a) Der leitende Gesichtspunkt des Vergleichs von »Sein« und »Erscheinen«

Überblickt man die vielfältigen Weisen, wie in der Geschichte der Philosophie die Aufgabe der Dialektik bestimmt worden ist, dann fällt zunächst auf, daß zu den zentralen Themen der Dialektik stets das Verhältnis von Sein und Erscheinen gerechnet worden ist. Was die Dinge sind, wird in der Weise, wie sie sich zeigen, offenbar gemacht und zugleich verhüllt. Man kann die Dinge nicht erkennen, ohne auf ihre Er-

⁶⁶ Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausg. Glockner XI, 415 f.

⁶⁷ Hegel, System der Philosophie, Ausg. Glockner X, § 549, 427.

⁶⁸ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 27–28.

scheinung zu blicken, aber auch nicht ohne über diese Erscheinungen durch eine kritische Auslegung hinauszugehen. Auftretende Widersprüche zeigen an, daß unser Erkennen sich noch im Bereich auslegungsbedürftiger Erscheinungen bewegt. Die Dialektik aber hat die Aufgabe, begreiflich zu machen, auf welche Weise derartige Widersprüche entstehen und wie sie aufgehoben werden können. Gelingt dies, dann haben wir den Schritt von der Erscheinung zum Sein vollzogen.

Die weiterführenden Fragen lauten dann: Worauf beruht die Differenz zwischen Sein und Erscheinen, die sich bis zum Gegensatz steigern kann? Und worauf beruht ihre Beziehung? Ist dieses Erscheinen für die Dinge wesentlich? Und welche Rolle spielen dabei die Subjekte, denen die Erscheinungen zur Kenntnis gelangen? Aus der Verschiedenheit der Antworten, die auf diese Fragen gegeben werden können, ergeben sich die soeben dargestellten unterschiedlichen Weisen, die Aufgabe der Dialektik zu verstehen.

b) *Sein und Erscheinen – Deutungen ihrer Differenz und Beziehung*

In einer Tradition, die sich als sehr dauerhaft erwies und von Platon bis zum jungen Kant reichte, wurde die *Differenz* zwischen Sein und Erscheinen auf die Differenz zweier Weisen des Seienden ($\deltaύο εἰδη των δύντων$) zurückgeführt⁶⁹: Was die Dinge wirklich sind, also ihr Wesen, ist unkörperlich, unveränderlich und ewig. Aber die Weise, wie sie sich uns zeigen, ist körperlich und darum veränderlich und vergänglich. Dabei erfassen wir das Körperliche mit unseren Sinnen, es ist »sensibel«, das Unkörperliche mit unserem Verstand, es ist »intelligibel«. In diesem Sinne spricht noch der frühe Kant, wenn er die Körperwelt meint, vom »mundus sensibilis«, wenn er die Welt ewiger Wesenheiten meint, vom »mundus intelligibilis«⁷⁰. Dabei ist das Körperliche, mit den Sinnen Erfaßbare der Ausgangspunkt der Erkenntnisbewegung, das Unkörperliche, Intelligible aber ihr Ziel.

⁶⁹ Phaidon 79a.

⁷⁰ (So noch im Titel seiner sogenannten »Dissertation« von 1770, die in Wahrheit seine Antrittsdisputation als neu ernannter Professor gewesen ist: »De mundi sensibilis atque intelligibilis forma ac principiis«).

Die Beziehung zwischen beiden aber, die es möglich macht, erkennend von den Erscheinungen zum Sein der Dinge aufzusteigen, konnte innerhalb dieser Tradition verschieden gedeutet werden: entweder als eine für beide »Welten« kontingente Beziehung, die ihnen von außen, durch eine dritte Größe, aufgeprägt wird, oder als eine wenigstens für den mundus sensibilis notwendige, aus seiner Eigenart resultierende Beziehung. Der ersten Auffassung entspricht die Deutung Platons, wonach diese Beziehung auf die Tätigkeit des »Demiurgen« zurückgeht, der, als er die Sinnenwelt erschuf, dabei »auf die Ideen geblickt hat«. Die Dialektik ist, so verstanden, die Kunst, die Spuren nachzuzeichnen, die dieser Blick des Demiurgen, der auf die Ideen gerichtet war, den Körperdingen eingestiftet hat, als er sie schuf⁷¹. Der zweiten Auffassung entspricht die Deutung des Aristoteles, wonach alle materiellen Dinge aus Stoff und Form bestehen. Die mittelalterlichen Aristoteliker haben daraus die Folgerung gezogen: Die Form verleiht den Körperdingen ihr »Was-Sein«, ihre »quidditas«. Diese Form ist unveränderlich und macht den Gegenstand der Verstandeserkenntnis aus. Da es sich aber um Körperdinge handelt, die auf solche Weise »geformt« sind, ist das Objekt der Verstandeserkenntnis die »quidditas rei sensibilis«. Nach dieser aristotelischen Auffassung ist der zentrale Akt des Erkennens nicht, wie bei Platon, die Synopsis von Gegensätzen und ihre dialektische Auslegung, sondern die »abstractio formae a materia«, das gedankliche Herauslösen der ewigen Form aus ihrer zeitlich-materiellen Erscheinungsgestalt⁷².

Das Verständnis von »Sein« und »Erscheinen« änderte sich erst, als Kant in dem Jahrzehnt, das auf seine »Dissertation« folgte, in den Jahren 1770–1781, die Rolle des Subjekts im Erkenntnisvorgang auf neue Weise bestimmte. Das Subjekt ist nicht nur Betrachter der Gegenstandswelt und kann dabei verschiedene »Standorte« einnehmen. Es bringt die Gegenstände, die ihm mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberreten, erst hervor; und es leistet diese *Gegenstandskonstitution*, indem es die subjektiven Eindrücke, die es empfängt, einem Zusammenhang einordnet, dessen Struktur es selbst durch die Formen seines Anschauens und Denkens bestimmt. Erst so werden aus diesen subjektiven Eindrücken Objekte, an denen wir unsere Ansichten und Absichten kritisch überprüfen können und müssen.

⁷¹ Timaios 79a.

⁷² Thomas von Aquin, Sth. I, Pars I quaestio 84 art 1.

Für das Verhältnis von »Sein« und »Erscheinen« bedeutet dies: Nicht nur das, was wir mit den Sinnen auffassen, ist einer Perspektive eingeordnet, die sich aus der Eigenart unserer Sinnesorgane und aus unserem Standort ergibt. Auch das, was wir mit dem Verstande erkennen, ist Ergebnis unserer subjektiven Eigentätigkeit. Wir sind es, die durch unsere Begriffe, geleitet von Ideen, den Kontext aufbauen, in dem alles, was uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung begegnen kann, seine Stelle finden muß. Was auf solche Weise *durch uns* konstituiert wird, ist auch nur *für uns* gegeben. »Für uns« zu sein aber ist das Kennzeichen der Erscheinung, darum ist nicht nur die Körperwelt, sondern auch die Welt der Objekte des Verstandes eine Welt von Erscheinungen, während das »An-sich« der Dinge von uns zwar vorausgesetzt werden muß, aber nie zum Gegenstand theoretischer Erkenntnis werden kann.

Die *Differenz* von Sein und Erscheinen ist, so verstanden, die Differenz zwischen »an sich« und »für uns«. Die *Beziehung* zwischen beiden aber beschränkt sich für unser theoretisches Wissen darauf, daß wir die Erscheinung einem Seienden zuschreiben müssen, dessen Erscheinung sie ist. Denn sonst müßten wir annehmen, daß es Erscheinungen gibt, ohne daß etwas da ist, das erscheint. Aber das Sein, auf das wir so die Erscheinung beziehen, erscheint selber nicht und entzieht sich darum auch unserm Begreifen. Auftretende Widersprüche ergeben sich nun daraus, daß wir diese Grenze zu überspringen versuchen. Das geschieht insbesondere dadurch, daß wir die Denknotwendigkeit einer logischen Erkenntnisbedingung mit der ontologischen Sachnotwendigkeit eines vermeintlichen Erkenntnisgegenstands wechseln. Dann lehrt uns die Dialektik, uns erneut an die Differenz zwischen Sein und Erscheinen zu erinnern⁷³.

Eine andere Qualität erhält das Problem von Sein und Erscheinen auf dem Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs. Hier treten Widersprüche nicht durch vermeidbare Fehler des Denkens auf, sondern betreffen die *regulative Kraft der sittlichen Idee selbst*. Zwar kann man sich eine Welt, in der niemand unschuldig leidet, widerspruchsfrei denken. Aber sobald aus dieser Zielvorstellung Regeln einer Praxis abgeleitet werden sollen, die dieses Ziel »befördert«, ergibt sich der Widerspruch des Auftrags, den Bedingungen für die Reinheit der Gesinnung

⁷³ Vgl. die »Antinomien der reinen Vernunft« und ihre Auflösung: KdrV A 406–567, vor allem die »Schlußanmerkung« A 565–567.

und zugleich den Bedingungen für die Wirksamkeit der Tat Rechnung zu tragen. Das Postulat aber, mit dem Kant diesen Widerspruch aufzuheben versucht, die »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«, enthält Momente, auf deren Tragweite Kant selbst nicht in jeder Hinsicht aufmerksam geworden zu sein scheint.

Über Kant hinausgehend, wird man diese Implikate des von ihm formulierten Postulats in folgender Weise explizieren können: Es ist unsere eigene Vernunft, die uns die sittlichen Pflichten vorschreibt. Wenn wir nun diese Pflichten »als göttliche Gebote« verstehen sollen, dann wird die Selbstgesetzgebung der Vernunft zur Erscheinungsgestalt, und was in ihr erscheint, ist die Gesetzgebung Gottes. Daß die Autonomie der menschlichen Vernunft noch zur Erscheinungswelt gehört, wird durch die Widersprüche deutlich, in die diese Vernunftgesetzgebung uns verwickelt. Daß aber das, was in dieser menschlichen Vernunftautonomie zur Erscheinung kommt, die göttliche Gesetzgebung ist, zeigt sich daran, daß nur ein Gesetzgeber, auf den das Naturgesetz ebenso zurückgeht wie das Sittengesetz, einen Zustand herbeiführen kann, in welchem das Glück eines jeden seiner sittlichen Qualität »streng proportioniert« ist.

Kant selbst hat von seiner »Religionsschrift« an Versuche unternommen, diesen bei ihm nur angedeuteten Gedanken näher auszuführen. Daß die Vernunftautonomie des Menschen die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung ist, zeigt sich bei ihm z. B. dadurch, daß er das Urteil, das wir im Gewissen über uns selber sprechen, als die Erscheinungsgestalt eines »in uns wohnenden göttlichen Geistes« verstand, der sich dadurch als unser Richter und zugleich als unser Retter erweist⁷⁴. Äußerungen dieser Art finden sich nicht nur in der Religionsschrift, sondern auch an anderen Stellen bei Kant, aber verstreut über unterschiedliche Werke und ohne ersichtliche systematische Verknüpfung. Doch erklärt sich von solchen Ansätzen aus Kants sonst etwasrätselhafte Bemerkung im »opus postumum«: »Die transzendentale Theologie ist der höchste Standpunkt der Transzentalphilosophie«⁷⁵.

Was auf solche Weise bei Kant in verstreuten Bemerkungen ange-

⁷⁴ Vgl. R. Schaeffler, Ansätze zu einer philosophischen Pneumatologie bei Kant, in: F. Marty/F. Ricken, Kant über Religion, Stuttgart 1992.

⁷⁵ Vgl. R. Schaeffler, Der höchste Standpunkt der Transzentalphilosophie, in: Th. Schmidt/S. Wiedenhofer, Religiöse Erfahrung, Freiburg 2010.

Unvermeidlich auftretende Widersprüche und ihre Auslegung

deutet wird, wird von *Hegel* zur zentralen These erhoben: Das endliche Subjekt mitsamt der Gegenstandswelt, die es aufbaut, ist Erscheinung; und was dabei zur Erscheinung kommt, ist das Göttliche, von Hegel verstanden als das Leben des Geistes. Dieser muß in sich selbst den Unterschied des »An-sich« und des »Für-uns« setzen, um zuletzt zu sich selber zu kommen und so »für sich« zu werden⁷⁶. Auf die eingangs gestellte Frage, worauf Differenz und Beziehung von Sein und Erscheinungen beruhen, ist daher im Sinne Hegels zu antworten: Alles, was wir in unserer »Erfahrung des Bewußtseins«⁷⁷ als Differenz und Beziehung von Sein und Erscheinen erfahren, ist in diesem Leben des Geistes begründet, der sich in sich selber entzweit, um auf bewußte Weise zu sich zurückzukehren. Alle Widersprüche, die im Leben der endlichen Subjekte und ihrer Objektwelt auftreten, sind als die Erscheinungsgestalten dieser Selbst-Entzweiung des Geistes auszulegen. Die Möglichkeit aber, diese auftretenden Widersprüche auf ihren Ursprung hin auszulegen und schließlich aufzuheben, beruht darauf, daß sie nur Phasen in der Bewegung sind, durch die der Geist zu sich selber zurückkehrt. Auf die Frage schließlich, worin die Rolle der endlichen Subjekte in diesem Prozeß besteht, ist zu antworten: Ihre Bedeutung beschränkt sich darauf, daß sie, ebenso wie die endlichen Objekte, Momente in dieser Selbstbewegung des Geistes sind. Diejenige Theorie, die dieses Leben des Geistes beschreibt, ist es, die »Dialektik« genannt wird.

c) Weiterführende Fragen und ein neuer Vorschlag

Zeichnet man den Weg, den die philosophische Reflexion auf »Sein« und »Erscheinen« bisher durchlaufen hat, auf solche Weise nach, dann stellt sich die weiterführende Frage: Ist dieser Weg, so wie er bisher verlaufen ist, unumkehrbar? Und ist das Verständnis von Dialektik, das Hegel entwickelt hat, das unüberbietbare Endergebnis dieses viele Generationen umfassenden Denkweges? Darauf kann an dieser Stelle nur mit zwei Thesen geantwortet werden, die zugleich die Richtung angeben, in der weiter nach dem angemessenen Verständnis von Dialektik gefragt werden soll.

⁷⁶ Hegel, Phänomenologie des Geistes, 27–28.

⁷⁷ So der ursprünglich geplante Titel des Werkes, das später unter dem Titel »Phänomenologie des Geistes« erschienen ist.

(1) Unumkehrbar erscheint *Kants Schritt* von einer Beschreibung des Subjekts als eines bloßen Betrachters, dem die Gegenstände als gegebene Größen gegenüberstehen, zu einer Beschreibung des aktiven Anteils, der dem Subjekt bei der Konstituierung der Gegenstände zukommt. Korrekturbedürftig dagegen erscheint das von Kant gezeichnete Bild vom menschlichen Verstande als dem »Gesetzgeber«, dem die Gegenstandswelt unterworfen ist, ohne an der Weise, wie sie dem Subjekt gegenübertritt, ihrerseits auf andere Weise beteiligt zu sein, als durch isolierte »Sinnesaffektionen«, deren Verknüpfung dem erkennenden Subjekt überlassen bleibt. In den hier vorgetragenen Überlegungen wurde eine andere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Subjekt und seinen Objekten vorgeschlagen. Der Ausdruck »antwortendes Gestalten« diente dazu, die Eigenart dieser anderen Verhältnisbestimmung anzudeuten.

(2) Das Modell vom »Gesetzgeber« scheint dem menschlichen Subjekt eine Rolle zuzuweisen, die die Grenzen des Menschlichen überschreitet. Dann ist es konsequent, mit Hegel die Gegenstandskonstitution einem als göttlich gedachten »Geist« zuzuschreiben und das menschliche Subjekt mit allem, was es leistet, als ein bloßes Moment im Leben dieses Geistes zu begreifen. »Dialektik« ist dann die Beschreibung der Weise, wie der Geist zu seiner Erscheinung kommt, also »Phänomenologie des Geistes«.

Versteht man dagegen das Verhältnis des endlichen Subjekts zu seinen endlichen Objekten als ein dialogisches Verhältnis, dann ergibt sich *ein anderes Verständnis von Dialektik* und eine andere Beschreibung des Verhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher »Gegenstandskonstitution«: Der auftretende Widerspruch, den es dialektisch auszulegen und aufzuheben gilt, besteht darin, daß wir immer schon anschauen und denken und also antworten müssen, um den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen, daß wir aber inmitten dieser unserer Antwort den Anspruch des Wirklichen als »je größer« erfahren. Aufgabe der Dialektik ist es, in den vielfältigen Formen von Widersprüchen, in die wir geraten, wenn wir diese Aufgabe erfüllen wollen, die vorantreibende Kraft der »je größeren Wahrheit« zu erkennen, die uns nötigt, die Formen unseres Anschauens und Denkens zu verändern, und zugleich den Grund zu entdecken, der es uns möglich macht, uns dieser vorantreibenden Kraft anzuvertrauen.

3. Ein neues Verständnis der Dialektik

a) Die Dialektik der Wahrnehmung⁷⁸

Die Aufgabe, unvermeidlich auftretende Widersprüche auszulegen und aufzuheben, und damit die Notwendigkeit, eine Methode dialektischen Denkens zu entwickeln, die dieser Dialektik der Erkenntnisgegenstände entspricht, ergab sich für Kant erst dort, wo von Ideen die Rede war. Im hier vorgetragenen Gedankengang dagegen war an früherer Stelle von einer »Dialektik der Wahrnehmung« die Rede, die sich aus der Gegensatz-Einheit von Wahrnehmungsakt und Wahrnehmungsgegenstand ergibt (s. o. S. 44 f.). Die Wahrnehmung, so wurde dort gesagt, unterscheidet sich von der bloßen Anschauung dadurch, daß sie jede Gestalt, die sich ihr zeigt, als Phase in einem Prozeß erfaßt, beispielsweise den Vogel im Flug, die Knospe im Aufblühen. In jedem Akt der Wahrnehmung wird mit-wahrgenommen, daß es an der gleichen Sache in Zukunft mehr und anderes zu sehen geben wird, als heute gesehen werden kann. Ebenso wichtig wie die Veränderungen, denen das Objekt der Wahrnehmung unterliegt (wie die aufbrechende Knospe), sind jedoch die Veränderungen, die am wahrnehmenden Subjekt vor sich gehen. Wir »schulen« unseren Blick an den Gegenständen, die sich uns zeigen, und »sehen den Gegenständen an«, daß sie von uns eine Veränderung unserer Wahrnehmungsweise »verlangen« und uns, wenn wir diesem »Verlangen« nachkommen, auf neue Weise erscheinen werden.

Nicht erst in Akten der Reflexion und Begriffsbildung, sondern schon im Akt sinnhaften Wahrnehmens wird so erfaßt, daß die Wahrheit der Dinge »je größer« ist als die Weise, wie wir sie je gegenwärtig erfassen. Die Dialektik der Wahrnehmung beruht darauf, daß die Differenz zwischen dem, was wir aktuell wahrnehmen, und dem, was es künftig wahrzunehmen gilt, in jedem Akt des Wahrnehmens, mit-wahrgenommen wird. Wir sehen den Dingen an, daß wir noch nicht alles sehen, was es an ihnen zu sehen gibt, und halten uns deswegen für neue Eindrücke offen, die die Weise, wie wir eine Sache oder einen Sachverhalt erfassen, verändern werden.

»Responsorisches Gestalten« erschöpft sich deswegen nicht darin, daß wir auf einzelne Ansprüche des Wirklichen, die wir erfassen, durch

⁷⁸ S. o. S. 43 ff.

einzelne Akte des Anschauens und Denkens eine Antwort geben. Wir geben der Weise, wie uns der Anspruch der Dinge vernehmbar wird, durch unsere Antwort erst ihre erfahrbare Gestalt. Aber diese Antwort ist Teil eines zukunfts-offenen Dialogs: Die inmitten unserer Antwort wirksam gegenwärtige je größere Wahrheit verändert unseren Blick auf die Dinge, und dem veränderten Blick zeigt das Wirkliche und sein Anspruch sich auf eine veränderte Weise.

»Dialektik« ist, so verstanden, eine Folge davon, daß die »Wahrheit der Dinge«, d. h. ihre Maßgeblichkeit, für unser Anschauen, Wahrnehmen und Denken inmitten dieser unserer Antwort schon gegenwärtig und wirksam ist, zugleich aber diese Antwort als vorläufig und der Umgestaltung bedürftig erweist. Was an früherer Stelle »Kultur der Wahrnehmung« genannt wurde, d. h. die bewußte Bemühung um eine Umgestaltung unserer Wahrnehmungsfähigkeit, die dem Anspruch des Wahrgenommenen gerecht werden soll, ist eine Folge dieser Dialektik.

b) *Die Dialektik des Begreifens*⁷⁹

Was auf solche Weise schon im Akt der Wahrnehmung impliziert ist, wird durch Begriffe und Ideen kritisch ausgelegt. Das aber ist nur möglich, wenn nicht nur unser Wahrnehmen, sondern auch unser Begreifen sich dafür offenhält, unter dem Anspruch der Dinge umgestaltet zu werden.

Die Begriffe des Verstandes, so hat sich gezeigt, sind nötig, um die Inhalte unserer Wahrnehmung kritisch auszulegen. Dabei bezieht sich diese Kritik in einem ersten Schritt auf die Wahrnehmungen, die das, was die Dinge sind, ihre »quidditas«, zwar anzeigen, aber zugleich verbüllen. Um der Wahrnehmung den Hinweis auf diese »quidditas« abzugewinnen, ordnen wir sie einem geordneten Kontext ein, den wir, geleitet von den Ideen der Vernunft, durch unsere Verstandesbegriffe aufzubauen. Dann aber bemerken wir: Der Gegenstand muß sich nicht nur aus der Struktur der Weise, wie wir ihn anschauen, sondern auch aus dem Netzwerk unserer Begriffe immer wieder befreien, um uns als Instanz der kritischen Selbstbeurteilung gegenüberzutreten und zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zu nötigen (s.o.).

⁷⁹ S. o. S. 118 ff.

S. 121). Nicht nur für die transzendentale Ästhetik, sondern auch für die transzendentale Logik gilt: Ihr zentrales Problem ist jene »Emergenz«, kraft derer der Gegenstand aus unserem Denken auftaucht, obgleich er ohne die begriffliche Strenge des Denkens sich nicht von subjektiven Deutungseinfällen unterscheiden ließe.

In diesem »Auftauchen« wirft der begriffene Gegenstand sich unserem Begreifen auf vergleichbare Weise entgegen, wie der wahrnehmene Gegenstand sich unserem Wahrnehmen entgegenwirft (*se nobis objicit*). Darauf beruht seine Objektivität. Nur so gewinnt der Gegenstand, der sich ohne unsere »Arbeit des Begriffs« nicht von unseren subjektiven Vorstellungen unterscheiden ließe, jenen Eigenstand zurück, aus dem heraus er uns als Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung gegenübertritt und uns zur Umgestaltung unseres Denkens nötigt. Nicht nur gegenüber dem Wahrnehmen, sondern auch gegenüber dem Denken erweist die Wahrheit der Dinge ihre vorantreibende Kraft. Daß es notwendig, aber auch möglich ist, diese vorantreibende Kraft zu begreifen und so ihrem Anspruch denkend zu antworten, ist eine Folge der Dialektik des Begriffs, die sich ihrerseits aus der Dialektik des begriffenen Gegenstands und seiner »Emergenz« ergibt.

c) *Die Dialektik der Ideen*

Die Anschauungsformen von Raum und Zeit, so hat sich gezeigt, sind Weisen, wie die Ideen der »Welt« und des »Ich« unseren Sinnen anschaulich gegeben sind: nicht als Gegenstände neben anderen Gegenständen, sondern als Horizonte, in denen alles, was sich uns zeigen soll, seine Stelle finden muß. Die Begriffe des Verstandes aber sind Weisen, wie wir die Aufgaben erfüllen, die uns durch diese Ideen vorgezeichnet sind: die Aufgabe, jeder Erfahrung seine eindeutige Stelle in der Welt zuzuweisen, und die Aufgabe, die einzelnen Akte des Anschauens und Denkens in die Einheit unseres Bewußtseins und seiner Geschichte einzurordnen.

Nun hat sich gezeigt, daß die Gegenstände sich immer wieder aus dem Gefüge unserer Anschauungs- und Begriffsformen befreien müssen, wenn sie uns in »widerständiger Eigenständigkeit« gegenüberstehen sollen. Daraus ist die Folgerung zu ziehen: Die Erfüllung der Aufgaben, die die Vernunft uns durch ihre Ideen vorzeichnet, ist zwar die notwendige Bedingung, aber für sich genommen noch nicht der zu-

reichende Grund dafür, daß Gegenstände sich uns zeigen. All das, was wir in Erfüllung unserer Aufgaben leisten, macht das Ereignis der »Emergenz« der Gegenstände möglich, nimmt ihm aber nicht seine Kontingenz. Freilich darf dieses Ereignis weder unsere Sinne blind noch unseren Verstand stumm machen, wenn Erkenntnis möglich bleiben soll. Wohl aber gehen aus diesem kontingenten Ereignis unsere Aufgaben in jeweils veränderter Gestalt hervor.

Nicht nur unsere Anschauungsformen und Begriffe, sondern sogar die Ideen, also jene Zielvorstellungen, von denen wir bei unserer Begriffsbildung geleitet werden, entwickeln sich im Verlauf des Dialogs mit der Wirklichkeit. Diese Veränderung betrifft sowohl die Zielvorstellung von der Erfüllung der Aufgabe, alle Erkenntnisgegenstände in die umfassende geordnete Ganzheit einer »Welt« einzuordnen, als auch die Zielvorstellung vom Aufbau der widerspruchsfreien Einheit des ebenfalls allumfassenden Aktes »Ich denke«.

Um dies verständlich zu machen, ist zunächst daran zu erinnern, daß die Idee der »Welt« eine vielfältige Gestalt annehmen kann. Die »Natur«, also jenes umfassende Ganze, dem die neuzeitliche Wissenschaft alle Phänomene einordnet, ist anders strukturiert als die Welt der ästhetischen Erfahrung, in der alle Manifestationen des Schönen sich gegenseitig »beleuchten«, d.h. in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung treten. Von wiederum anderer Art ist die Welt, in der verpflichtende Handlungsmöglichkeiten (Pflichten) in ein Verhältnis zueinander treten. (Kant hat sie eine »Welt der Zwecke« genannt und war überzeugt, ihr Verhältnis untereinander als ihre gemeinsame Beziehung auf einen »Endzweck« beschreiben zu können.) Und nochmals einer gesonderten Untersuchung bedarf die religiös erfahrene Welt, innerhalb derer die unterschiedlichen Manifestationen des Heiligen so in Beziehung zueinander treten, daß der gleiche Gott in seinen unterschiedlichen Manifestationen wiedererkannt, aber auch von anderen Göttern, auch von »falschen Götzen«, unterschieden werden kann. Denn auch diese haben ihre Art der »Theophanie«. Und an der besonderen Struktur der religiösen Welt müssen die Gründe abgelesen werden, die es verständlich machen, daß die Theophanien falscher Götter auf den, der sie wahrnimmt, eine spezifisch religiöse Faszinationskraft ausüben können. Wer aber die Struktur der religiösen Welt angemesen begriffen hat, gewinnt daraus zugleich Kriterien, um die Spuren der Wirksamkeit des wahren Gottes von der Faszinationskraft falscher Götter zu unterscheiden.

Die Dialektik in der Idee der Welt ergibt sich nun aus einer spezifischen Weise der »Emergenz«: Innerhalb je einer Welt treten Erscheinungen auf, die in einer anderen »heimisch« sind, aber im neuen Erfahrungszusammenhang ihren Anspruch auf spezifische Weise geltend machen. Und diese Dialektik hat zur Folge, daß nicht nur die Anschauungsformen und Begriffe, sondern auch die Ideen für eine Veränderung in der Geschichte offen sind. Es sei erlaubt, dafür an dieser Stelle ein Beispiel zu geben.

d) *Ein Beispiel und was es lehrt*

Der aus dem Evangelium bekannte »Mann, der auf dem Wege war, von Jerusalem hinunter nach Jericho, und der auf diesem Wege unter die Räuber fiel«⁸⁰, ist zunächst ein Glied in einer Kette von Ursachen und Wirkungen, die in nüchternem theoretischen Vernunftgebrauch geklärt werden müssen: Zu den Bedingungen des Raubüberfalls gehörte es, daß der Weg durch eine unübersichtliche Schlucht führte, die Räuber den Aufenthalt erleichterte, aber zwei Handelsstädte verband, in denen vergleichsweise viel Geld erworben und ausgegeben wurde. So konnten Räuber mit »lohnenden Opfern« rechnen und legten sich deswegen gerade hier auf die Lauer. Dieser Gesichtspunkt trieb Passanten zu erhöhter Eile an – so auch den Priester und den Leviten, die »vorrübergingen«. Sie haben den »Fall« ganz richtig in diesen Kontext eingeordnet. Zu den Folgen des Raubüberfalls aber gehörte, daß der Mann »seiner Mittel beraubt halbtot am Wege lag«, also sich nicht selber helfen konnte. Wenn aber jemand wissen wollte, welche Ursachen ausreichend wären, um für diesen Mann Rettung zu bewirken, dann lautete die Antwort: Wer ihn retten will, muß ein desinfizierendes Mittel und einen heilenden Verband für seine Wunden beschaffen (»Öl und Wein«), ihm ein sicheres Quartier für die nächsten Nächte (eine »Herberge«) besorgen und das dafür nötige Geld aufwenden. So gesehen, wird das Opfer des Überfalls zunächst in ein Gefüge von Ursachen und Wirkungen, Mitteln und Folgen ihrer Anwendung eingeordnet, wie jeder andere Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis oder einer technischen Effizienzabschätzung auch.

⁸⁰ Luk 10,36 ff.

Auch der »Fremde aus Samaria« hat den Inhalt seiner Erfahrung zunächst als Glied einer Welt gesehen, die am Leitfaden der Begriffe »Ursache und Wirkung« aufgebaut war, und ihn in diesen Kontext ganz sachgerecht eingeordnet. Das wird aus der Zweckrationalität seines Handelns deutlich. Er wußte, daß Eile geboten war, um die schützende Herberge zu erreichen. Für den reisenden Samariter aber tauchte aus diesem Kontext der Notleidende in einer völlig neuen Qualität auf: als Quelle eines sittlich verpflichtenden Anspruchs. Diesen Anspruch beantwortete er zunächst durch das Bewußtsein »das meint mich«, und sodann durch die Einsicht: »Für mich steht hier das Ganze meiner sittlichen Existenz auf dem Spiel. Hier eröffnet sich mir die Chance, durch ungeteilte Selbstingabe mich selber zu finden, aber auch die Gefahr, durch Verweigerung mich selbst zu verlieren.« Diese Einsicht ließ dem Samariter keinen Raum mehr für die abwägende Frage, wieviel Zeit er für die Sorge um den Verletzen aufwenden müsse und ob das, was er leisten konnte, die Unterbrechung seiner Geschäftsreise wirklich lohne, oder für die Frage, wieviel Geld der Herbergsvater ihm bei seiner Rückkehr wohl abverlangen werde, nicht einmal für die Frage, wie groß die Gefahr sei, nun selber zum Opfer der in der Nachbarschaft des Ortes lauernden Räuber zu werden.

Die sittliche Erfahrung, die der Samariter gemacht hat, verdankte sich so einer spezifischen »Emergenz« ihres Gegenstandes.

An diesem Beispiel kann eine allgemeine Einsicht deutlich gemacht werden: Wenn unser Anschauen und unser Denken, wie sich gezeigt hat, einer notwendigen Dialektik unterliegen, aus der sie jeweils historisch verändert hervorgehen, dann ist zu vermuten, daß dies auch und sogar in erster Linie von den Ideen gilt, die als »regulative Prinzipien« diesem Anschauen und Denken die Gesetze vorschreiben. Und wenn sich weiterhin gezeigt hat, daß die Dialektik des Wahrnehmens und Begreifens auf einer zweifachen »Emergenz« beruht, dann wird dies auch von der Dialektik der Ideen gelten: Ideen sind Zielvorstellungen von der Erfüllung der Aufgaben, die die Vernunft uns stellt, um unser Anschauen und Denken zur Begegnung mit Gegenständen fähig zu machen. Und es sind diese Aufgaben, die einen unvermeidlichen Widerspruch implizieren, der nur durch Postulate der Hoffnung aufgehoben werden kann.

4. Ideen als Zielvorstellungen von der Erfüllung der Aufgaben der Vernunft: drei Schritte zur Erkenntnis ihrer Dialektik

Diese Dialektik der Vernunftaufgaben zeigt sich in drei Schritten des Erkennens und Wollens, an die sich jeweils Konsequenzen und weiterführende Fragen anschließen. Die Abfolge dieser Schritte kann in folgender Weise nachgezeichnet werden:

- a) *Erster Schritt: Eine Erfahrung:
Alles Gegebene verwandelt sich in Aufgegebenes*

Der *erste Schritt* besteht in der Erfahrung, daß alles, was uns »gegeben« wird, sich alsbald in ein »Aufgegebenes« verwandelt. Deshalb folgen wir in unserem Erkennen und Wollen überhaupt gewissen Ideen, d.h. verpflichtenden Zielvorstellungen.

Nichts kann in unserer Theorie und Praxis »für uns« werden, ohne daß wir an diesem Vorgang aktiv beteiligt wären. Dabei müssen wir strenge Regeln unserer eigenen Vernunft befolgen, vor allem die Regeln der Logik, die unser Erkennen und Handeln der subjektiven Willkür entziehen und dem, was wir erkennend und handelnd hervorbringen, »objektive Gültigkeit« verleihen. Die Aufgaben, die wir uns stellen müssen, um unserem Erkennen und Wollen objektive Geltung zu geben, werden uns durch die Vernunft vorgezeichnet, die als »allgemeine Menschenvernunft« dem Belieben der Individuen entzogen ist. Aber die Erfüllung dieser Aufgaben ist den Individuen aufgegeben und kann ihnen von niemandem abgenommen werden. Auf diesem Bewußtsein der Unvertretbarkeit beruht es, daß wir uns unserer Individualität bewußt werden. Solche Aufgaben, die zwar der allgemeinen Menschenvernunft entstammen, aber uns als Individuen gestellt sind, lassen aus der Fülle der Eindrücke, die wir empfangen, uns selbst in unserer Subjektivität »auftauchen«. Erst so entsteht der Adressat, an den die Dinge, die sich uns zeigen, ihren Anspruch auf theoretische und praktische Maßgeblichkeit richten.

b) *Eine Frage: Welche Aufgaben stellt sich die Vernunft?*

Auf diesen ersten Schritt folgt die Frage, von welcher Art die Aufgaben sind, die unsere Vernunft uns stellt, um uns zur Begegnung mit Gegenständen fähig zu machen. Und die Antwort lautet: Es sind Aufgaben des Ordnens und Gestaltens. »Sapientis est ordinare«, sagten die Alten. Deshalb folgen wir in unserem Erkennen und Wollen den beiden Ideen der »Welt« und des »Ich«.

Nur in geordneten Kontexten wird das, was sich uns zeigt, »lehrreich«, d. h. für kommende Erfahrungen orientierungskräftig, und »aufschlußreich«, d. h. neue Wege des Suchens und des Findens aufschließend. In Chaos wäre alles möglich, vieles für den Augenblick faszinierend, aber nichts über die konkrete Situation hinaus »denkwürdig«, d. h. bleibend bedeutsam und immer neu bedenkenswert. Nur als Glied eines umfassenden geordneten Zusammenhangs, also einer »Welt«, kann das, was sich uns einmal gezeigt hat, sich der Zufälligkeit wechselnden Erlebens und der Beliebigkeit flüchtiger Einfälle als Maßstab des Wahren und Falschen gegenüberstellen. Und nur so kann aus der Flüchtigkeit unseres Erlebens der Gegenstand in seinem widerständigen Eigenstand »auftauchen«.

Dann gilt die Regel: Objektiv gültig ist das, worauf man in immer neuen Situationen neu zurückkommen kann, um je gegenwärtige Eindrücke und Einfälle kritisch zu überprüfen. Solches »Zurückkommen« aber setzt einen zweiten geordneten Zusammenhang voraus: die Einheit des Ich, dessen Identität sich im Wechsel des Erlebten wiedererkennen lässt. Gelingt es uns nicht, aus der Vielfalt unserer Erlebnisse die Einheit dieses Ich und seiner Geschichte aufzubauen, dann kann nichts für uns bleibende Bedeutung gewinnen und sich als objektiv gültig erweisen. Nur als Phase in der Geschichte des Ich lassen die Inhalte objektiv gültigen Erkennens sich von der bloßen Subjektivität flüchtigen Erlebens unterscheiden. Darum zeichnet die Idee des »Ich« uns eine Aufgabe des Ordnens und Gestaltens vor, die für das »Auftauchen« der Gegenstände ebenso unerlässlich ist wie die Idee der »Welt«.

- c) *Zweiter Schritt: Alle Aufgaben der Vernunft zielen auf eine neues Gegebensein der Gegenstände ab*

Ist auf diese Weise geklärt, warum wir uns in unserem Erkennen und Wollen überhaupt an Ideen orientieren müssen und welches diese unerlässlichen Ideen sind, dann wird ein *zweiter Schritt des Erkennens* möglich. Dieser besteht in der weiterführenden Erfahrung, daß alles, was uns als den erkennenden und wollenden Subjekten *aufgegeben* ist, darauf abzielt, eine neue Weise des *Gegebenseins* möglich zu machen.

Die Erfüllung unserer Aufgaben kann nur gelingen, wenn das, was wir erkennend und handelnd tun, uns nicht zu Herren unserer Gegenstandswelt macht, sondern zu ihren Dienern. Alles, was wir erkennend und wollend leisten, hat die Freisetzung der Gegenstände in ihren von uns unabhängigen Eigenstand zum Ziel. Ob unsere theoretische und praktische Eigenaktivität uns wirklich zur Begegnung mit Gegenständen fähig gemacht hat, muß sich daran zeigen, daß der Gegenstand sich zuletzt unserem Erkennen und Wollen in eigenständiger Maßgeblichkeit gegenüberstellt. Das Für-uns-Werden des Gegenstands kommt zwar nicht ohne unsere Eigentätigkeit zustande. Aber es erschöpft sich nicht darin, unsere Leistung zu sein. Daß wir nicht bei unseren eigenen Konstrukten stehengelassen werden, daß sich uns statt dessen etwas zeigt und nicht vielmehr nichts, bleibt immer ein kontingentes und nicht selten überraschendes Ereignis. Die Ideen der Welt und des Ich zeichnen uns die Aufgabe vor, den Raum freizumachen, in dem dieses kontingente Ereignis geschehen kann.

Wir mißverstehen daher die regulative Kraft der Ideen und damit die Aufgaben, die sie uns stellen, wenn wir meinen, diese Kontingenz des Ereignisses durch die Notwendigkeit eines von uns selbst erzielten Resultats überwinden zu können. Was heute häufig und mit Recht als »Herrschaftswissen« kritisiert und für eine Reihe offenkundiger Selbstgefährdungen des Menschen in einer »technisierten Welt« verantwortlich gemacht wird, wird zu Unrecht dem Selbstbewußtsein des neuzeitlichen Subjekts als einem solchen angelastet. Es ist nicht die Folge seines in der Neuzeit neu gewonnenen Selbstbewußtseins, sondern eines folgenreichen Selbst-Mißverständnisses. Gerade wenn wir entdeckt haben, daß sich für uns alles Gegebene sogleich in ein Aufgegebenes verwandelt, kommt es darauf an, die Eigenart unserer Aufgabe recht zu erfassen. Dazu aber müssen wir begreifen, daß alles, was uns *aufgegeben* ist, darauf abzielt, eine neue Weise möglich zu ma-

chen, wie der Gegenstand uns *gegeben* wird, und daß wir zuletzt vor der neuen Gegebenheit des Gegenstandes selbstkritisch zurücktreten müssen. Nur dieses Zurücktreten läßt aus der Vielfalt unsere Reflexionen und Konstruktionen das Wirkliche zu jener Objektivität »auftauchen«, kraft derer es sich uns und all unseren Ansichten und Absichten als Maßstab unserer kritischen Selbstbeurteilung »entgegenwirft« (objicitor), und uns so zum Objekt werden kann.

- d) *Eine Folgerung: Alles Ordnen und Gestalten dient der Öffnung eines Begegnungsraums, der eine zukunftsoffene Geschichte möglich macht*

Das, was soeben »Zurücktreten« genannt worden ist, ist kein sekundärer Akt einer moralisch motivierten Mäßigung, die zu den primären Akten des Ordnen und Gestaltens hinzuträte. Vielmehr kann alles Ordnen und Gestalten sein Ziel nur erreichen, wenn es von vorne herein den Charakter des »Raumgebens« hat, das den Gegenständen die Möglichkeit einräumt, den ihnen gemäßen Ort im Beziehungsgefüge manifester Begegnungen mit anderen Gegenständen zu finden. Die Anschauungsformen von Raum und Zeit, aber auch die Verstandesbegriffe der Substanz und der Kausalität, durch die wir unseren Versuchen der Lozierung im Raum und der Datierung in der Zeit objektive Geltung verschaffen, sind dazu bestimmt, den Gegenständen den ihrer jeweiligen Eigenart entsprechenden Begegnungsraum und das entsprechende Gefüge der Fristen und Stunden einzuräumen. Alle »apriorischen Gesetze« des Anschauens und Begreifens sind daran zu messen, inwieweit sie dem »kontingenten Ereignis« dienen, von dem an früherer Stelle die Rede war und das als das »Auftauchen« des Gegenstands aus den Vorstellungen und Konstrukten des Subjekts bezeichnet worden ist.

Das schließt ein, daß wir uns jedesmal, wenn der Gegenstand sich zeigt, für eine Veränderung unseres Anschauens und Denkens offenhalten. Die »Welt«, die wir durch unsere Begriffe aufbauen, ist eine geschichtlich sich entwickelnde Welt. Und es ist der Dialog des Subjekts mit seinen Gegenständen, aus der die geordnete Ganzheit der Welt in ihrer jeweils geschichtlich bestimmten Konkretheit immer neu hervorgeht. Und Gleiches gilt für die Einheit des Ich, die immer neu dem Wandel abgerungen werden muß, der diesem Ich im Dialog mit der Wirklichkeit widerfährt.

Aber immer wieder wird sich zeigen: Sich für den Wandel unserer Anschauungsformen und Begriffe und sogar unserer Ideen offenzuhalten, ist etwas anderes, als ihre Maßgeblichkeit zu bestreiten. Was wir einmal wirklich gesehen (und uns nicht nur so vorgestellt) haben, was wir einmal begriffen (und uns nicht nur so ausgedacht) haben, bleibt der Maßstab, an dem wir unsere subjektiven Ansichten und Absichten messen müssen. Das einmal Erkannte bedarf neuer Auslegung; aber es wird nie außer Kraft gesetzt. Auch die jeweils neue Gestalt unserer Ideen muß sich durch kritische Auslegung des bisher Wahrgenommenen und Begriffenen bewähren. Die Wahrheit der Dinge zeigt sich uns nicht abseits von unseren Begriffen, durch die wir unseren Wahrnehmungen objektive Geltung verleihen, aber auch nicht abseits von den Ideen, die unseren Begriffsgebrauch leiten. Sie zeigt sich *in* unseren Ideen, Begriffen und Wahrnehmungen als das vorantreibende Moment ihrer Umgestaltung und zugleich als Moment ihrer Bewahrung und bleibenden Denkwürdigkeit.

- e) *Dritter Schritt: Das Subjekt ist bei der Erfüllung seiner Aufgaben einer radikalen Selbstgefährdung ausgesetzt, die nur im Lichte des Gottespostulats überwunden werden kann*

Der dritte Schritt des Erkennens besteht in der Einsicht, daß das Subjekt gerade dann, wenn es seine Aufgabe richtig versteht, einer radikalen Selbstgefährdung ausgesetzt ist und daß es diese Selbstgefährdung nur überwinden kann, wenn es diese Aufgaben im Lichte des Gottespostulates »als göttliche Gebote« begreift.

Die zweifache Erfahrung, daß sich für unser theoretisches und praktisches Erkennen alles Gegeben alsbald in ein Aufgegebenes verwandelt, daß aber die Aufgaben, die wir in unserem Anschauen und Denken zu lösen versuchen, dem Ziel dienen, zuletzt der Selbstpräsentation des Gegenstandes, seiner »Emergenz« aus all unseren Reflexionen und Konstruktionen zu dienen, hat eine zweifache Selbstgefährdung unserer Vernunft zur Folge.

Um unserer Aufgabe des Ordnens und Gestaltens gerecht zu werden, verlangen wir von uns selbst, all das, was in unserer Erfahrungswelt als Unordnung und Störung der Gestalt aussieht, als irreführenden Schein zu beurteilen und durch geeignete Auslegung auf das Geordnete und Wohlgestaltete zurückzuführen. Und diese Forderung

an uns selbst wird zur Forderung an die Gegenstandswelt: Wir verlangen von allem, was uns mit dem Anspruch auf objektive Geltung gegenübertritt, jenes Maß an Rationalität, das es uns gestattet, in unserer Gegenstandswelt die Spuren jenes Ordnens und Gestaltens wiederzuerkennen, zu dem wir uns verpflichtet wissen. Wollten wir diese Forderung an unsere Gegenstandswelt mit geringerer Strenge erheben, dann käme das einer pflichtwidrigen Selbstdispensation von der Erfüllung unserer Aufgabe gleich.

Was in jüngerer Zeit oft als »Herrschaftsanmaßung der Vernunft« kritisiert wird, die den Anspruch erhebt, der Natur wie der »Welt der Zwecke« das Gesetz vorzuschreiben, erweist sich so als Ausdruck eines Ethos, das nicht »entschärft« werden darf, wenn das denkende und wollende Subjekt seiner Aufgabe nicht untreu werden soll. Das aber bedeutet im Umkehrschluß: Es ist gerade das Ethos des erkennenden und wollenden Subjekts, aus dem die Gefahr entspringt, die eigene intellektuelle Leistung nicht nur für die notwendige Bedingung, sondern zugleich für den zureichenden Grund der Begegnung mit Gegenständen zu halten und für die Kontingenz jenes Ereignisses blind zu werden, das mehrfach im hier vorgetragenen Gedankengang als »Emergenz des Gegenstandes« bezeichnet worden ist.

Sobald das Subjekt jedoch diese Gefahr erkennt und zu vermeiden versucht, setzt es sich der entgegengesetzten Selbstgefährdung aus: Die berechtigte Absicht, den Gegenständen, die sich uns zeigen wollen, nicht ins Wort zu fallen, begünstigt dann eine Neigung, die Bemühung des Ordnens und Gestaltens an irgendeiner Stelle abzubrechen oder sich selber Ausnahmen von der Pflicht zu strenger Rationalität zu gestatten. Dann vergißt man, daß die Dinge nicht »reden« können, wenn die Vernunft schweigt, sondern darauf angewiesen bleiben, daß wir sie denkend »zur Sprache bringen«. Die zweifellos nötige Demut angehiepts der je größeren Wahrheit der Dinge darf nicht dazu führen, den Gegenständen auf ihrem »Weg zum Erscheinen« den Dienst zu verweigern, den nur die Vernunft ihnen leisten kann.

Die Frage, wie das Subjekt sich selbst verstehen muß, um diese zweifache Selbstgefährdung zu vermeiden, läßt die Aktualität der Antwort erkennen, die Kant unter den Bedingungen des späten 18. Jahrhunderts auf eine vergleichbare Frage gegeben hat. Damals ging es um die Frage, wie jener Umschlag von der Moralität in den Terror vermieden werden kann, der die Zeitgenossen der Französischen Revolution erschreckte. Heute geht es um die Frage, wie es vermieden werden

kann, daß gerade aus dem Bewußtsein von der Pflicht, die dem erkennenden und wollenden Subjekt vorgeschrieben ist, der Wille zu einem »Herrschaftswissen« entsteht, der sein eigenes Ziel notwendig verfehlt. Kants Antwort aber war von der Überzeugung geleitet, daß die Lösung nicht darin bestehen kann, unser Bewußtsein von unserer Pflicht, besonders von der Verpflichtung zum politischen Handeln, zu mildern, sondern nur darin, diese Verpflichtung auf neue Weise auszulegen. Diese Auslegung bestand im »Verständnis unserer Pflichten als göttliche Gebote« (KdP V A 233, wiederholt Rel A 229). Es gilt zu prüfen, ob und auf welche Weise diese kantische Antwort in die veränderte Problemsituation von heute übersetzt werden kann.

Die in Sinne Kants verstandenen Pflichten begründen das Vertrauen, Gott als der Auftraggeber, der uns seine »Mandata« anvertraut hat, werde den Lauf der Dinge so ordnen, daß die Taten, durch die wir seine Aufträge erfüllen, auf einem Wege, den wir nicht zu kennen brauchen, auch zur Erfüllung seiner göttlichen Absicht beitragen. Die Erfüllung unserer Pflichten ist, so verstanden, nicht unmittelbar die Ursache für die Realisierung der göttlichen Absicht; aber wir leisten einen Beitrag dazu »vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur⁸¹, der unsere guten Taten als einen Dienst annimmt, den er selber zum guten Ende führt. Auf diese Weise wird eine Selbstkritik des sittlichen Subjekts möglich, die nicht zum moralischen Skeptizismus führt, sondern im Gegenteil zur der Gewißheit, daß nichts, was aus moralischer Gesinnung geschieht, vergebens getan ist.

Diese kantische Antwort bleibt auch dann in Kraft, wenn sie, in einer veränderten philosophiehistorischen Situation, neu interpretiert werden muß.

f) Das Gottespostulat und seine neue Gestalt

Für Kant lag das maßgebliche Beispiel sittlicher Verantwortung in der Verpflichtung zur politischen Praxis. Hier sollte die Vernunft als gemeinsame Vernunft im freien Konsens der Bürger öffentlich und damit zugleich weltgestaltend wirksam werden. Wenn wir daher unsere einzelnen Pflichten als göttliche Gebote verstehen dürfen, dann findet die göttliche Absicht, auf deren Realisierung alle göttlichen Gebote aus-

⁸¹ KdP V A 207.

gerichtet sind, ihre Erscheinungsgestalt in dem gemeinsam intendierten »Endzweck«, auf den das gemeinschaftliche politische Handeln freier Subjekte ausgerichtet ist. Dieser Endzweck besteht in der Aufführung einer Welt, in der niemand mehr unschuldig leidet, sondern das Glück jedes einzelnen dem, was er durch seinen moralischen Lebenswandel verdient, »streng proportioniert« ist.

Kurz: Die Orientierung am politischen Handeln hat Kant dazu veranlaßt, die göttliche Absicht als einen »Endzweck« zu denken, dem alle moralisch denkenden Menschen ihre Zustimmung geben müssen. Diese Zustimmung bleibt der notwendige Ausdruck des moralischen Pflichtbewußtseins, auch wenn sich bei dem Versuch, diese Pflicht zu erfüllen, herausstellt, daß in der Welt, wie sie ist, moralische Gesinnung nicht den Erfolg der Handlungen garantiert. Nur das Vertrauen in Gottes uneingeschränkt moralischen und zugleich ebenso uneingeschränkt weltwirksamen Willen kann uns dessen gewiß machen, daß gute Handlungen – oft auf uns ganz unbekannten Wegen – zur Erreichung des sittlichen Endzwecks beitragen.

In der heutigen moralphilosophischen Diskussion hat sich zwar die Einsicht bestätigt, daß gerade die politische Praxis die Selbstgefährdungen der menschlichen Vernunft besonders deutlich hervortreten läßt. Der Terror der Jakobiner ist nicht das einzige Beispiel dafür geblieben, daß gerade der Wille zur Strenge moralischen Pflichtbewußtseins eine terroristische Praxis auslösen kann, die um so hemmungsloser ausgeführt wird, als sie sich selbst als Ausdruck kompromißloser Reinheit der sittlichen Gesinnung versteht. Doch hat die Frage nach den Ursachen dieses Umschlags zu der Einsicht geführt: Die Gefahr entsteht nicht erst dort, wo die politische Praxis beginnt, sondern entstammt der Eigenart des Denkens, aus der diese Praxis hervorgeht. Eine Vernunft, die zunächst auf rein theoretischem Felde die Gesetzgebung über die Gegenstandswelt beansprucht und dabei nicht selten den Phänomenen Gewalt antut, schafft erst die Voraussetzungen für eine Praxis, die auch auf gesellschaftlichem Felde im Namen der Vernunft jeden Widerstand gewaltsam zu brechen bereit ist. Und das Erschrecken über die so ermöglichte gesellschaftliche Gewalt schlägt auf ihre theoretischen Prämissen zurück und stellt jenen Willen zur Rationalität, von dem an früherer Stelle die Rede war, unter den Verdacht, der Ursprung aller Übel zu sein. Der heute vielfach proklamierte »Tod des Subjekts«⁸²

⁸² R. Schaeffler, Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität, oder: späte

spiegelt diesen Vorgang, in welchem, um es mit Platon zu sagen, ein maßloses Vertrauen in das rationale Argumentieren ($\alpha\gamma\alpha\pi\iota\sigma\tau\epsilon\mu\epsilon\iota\nu$) τοῖς λόγοις) in eine Geringsschätzung aller Rationalität (μισολογία) umschlägt⁸³.

In dieser Lage erscheint es zweifelhaft, ob Kant wohlberaten war, seine Postulatenlehre am Leitfaden der Kategorien »Mittel« und »Zweck« zu entwickeln und die göttliche Absicht in einem »Endzweck« zu suchen, dem unsere Handlungen als Mittel zugeordnet werden können. Die Art, wie sich die Selbstgefährdung der Vernunft, die aller politischen Praxis vorausgeht, heute darstellt, legt es nahe, das orientierende Beispiel für das Verständnis sittlicher Verpflichtung in jener Aufgabe zu suchen, die dem theoretisch und praktisch urteilenden Subjekt schon vor aller Praxis gestellt ist: in jenem Ordnen und Gestalten, das wir durch unsere Anschauungsformen und Begriffe vollziehen. Dabei geht es nicht darum, daß unsere Vernunft Zwecke definiert und wir nach geeigneten Mittel suchen, um sie zu erreichen, sondern, wie sich gezeigt hat, um ein »Raumgeben«, das es dem Gegenstand gestattet, gegenüber all unserem Vorstellen und Begreifen seinen widerständigen Eigenstand zur Geltung zu bringen. Das aber muß, wenn es nicht von vorne herein vergeblich sein soll, in jedem Akt des Erkennens und Wollens geschehen, nicht erst am Ende einer langen Reihe von Bedingungen und Folgen. Überall dort, wo unsere Erkennen und Wollen nicht in seine subjektiven Ansichten und Absichten verstrickt bleibt, hat jene Emergenz des Gegenstandes sich schon ereignet, die die Voraussetzung allen objektiven Geltens ist.

Das Vertrauen darauf, daß unser Wahrnehmen und Begreifen dieser Emergenz des Gegenstandes dienen *kann* und trotz aller Selbstgefährdung unserer Vernunft immer wieder dienen *wird*, beruht darauf, daß wir die wirksame Realisierung der göttlichen Absicht nicht von unserer intellektuellen Leistung erwarten, sondern hoffen dürfen, daß wir in unserem stets unzulänglichen Wahrnehmen und Begreifen Zeichen *jenes göttlichen Schöpfungswillens setzen*, der an allen Geschöpfen als ermächtigende Macht und als freisetzende Freiheit wirksam wird. Ermächtigende Macht und freisetzende Freiheit müssen das Verhältnis des Subjekts zu seinen Gegenständen bestimmen, wenn un-

Trauer um einen überwundenen Feind, in: M. Zichy/H. Schmidinger (Hrsg.), Tod des Subjekts?, Innsbruck 2005, 24–36.

⁸³ Phaidon 89 d.

ser Denken und Handeln seiner Aufgabe gerecht werden will. Das aber ist nur möglich, wenn wir unser Denken und Wollen als die Erscheinungsgestalt verstehen dürfen, in der das Wirken Gottes erfahrbare Gegenwart gewinnt. *Denn dieses göttliche Wirken ist immer schon das, was menschliches Wirken nur abbildhaft bedeutet: ermächtigende Macht und freisetzende Freiheit.* Dies sind die beiden Wesenseigenschaften desjenigen Gottes, den wir postulieren müssen, wenn die Aufgaben, die uns als erkennenden und wollenden Subjekten gestellt sind, erfüllbar sein sollen.

5. »Freiheit, die frei macht« und »Macht, die ermächtigt«: Wesenseigenschaften Gottes im Kontext einer neu verstandenen Postulatenlehre⁸⁴

a) Zur Problemlage

Von Descartes über Kant bis Hegel (und darüber hinaus) ist es die Leitfrage der Transzentalphilosophie gewesen: »Worauf beruht es, daß uns Objekte mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen?« Diese Frage wurde als die Frage verstanden, was das Subjekt leisten müsse, wenn es aus seinen subjektiven Befangenheiten befreit und zugleich fähig werden soll, aus dem Material subjektiver Eindrücke die Welt der Objekte aufzubauen. Insofern ist die neuzeitliche Transzentalphilosophie wesentlich *Subjektivitätstheorie* gewesen. Das leitende Thema der so verstandenen Transzentalphilosophie lautete »Gegenstandskonstitution«. Als Ergebnisse dieser Konstitution konnten die Gegenstände keinen Eigenstand gegenüber dem Subjekt beanspruchen, das sie hervorgebracht hatte – vorausgesetzt das Subjekt war bei dieser Konstitution nach allgemeingültigen Vernunftregeln verfahren.

Gegen diese Auffassung von den Bedingungen des Erkennens wird seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts der Einwand erhoben, es

⁸⁴ Die folgenden Ausführungen enthalten die gekürzte Fassung eines Vortrages, den ich unter dem Titel »Freiheit, die frei macht – Zur Weitentwicklung eines transzentalen Gottesbegriffs« im November 2011 in Paderborn gehalten habe. Die ungekürzte Fassung ist in dem Sammelband B. Irlenborn/Ch. Tapp (Hrsg.), Gott und Vernunft, Freiburg 2013 erschienen.

handle sich um ein »Herrschaftswissen«, das aus dem Willen zu einer »Herrschaftspraxis« entspringt, die ihrerseits die Lebensumwelt des Menschen zerstört. Doch gibt es, trotz aller Kritik an einer Transzentalphilosophie, die sich als Subjektivitätstheorie versteht, keinen Weg hinter sie zurück. Wenn einmal entdeckt ist, daß die Welt unserer Gegenstände nicht ohne unser Zutun zustande kommt, kann diese Entdeckung nicht mehr vergessen werden. Aber es ist nötig, über diese Art von Transzentalphilosophie hinauszugehen. Auch eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie wird die Tätigkeit des Subjekts beschreiben, die nötig ist, wenn wir gegenüber unseren subjektiven Ansichten und Absichten kritische Distanz gewinnen und den Maßgeblichkeitsspruch der Gegenstände entdecken wollen. Aber diese Tätigkeit des Subjekts muß als »antwortendes Gestalten« beschrieben werden. Auch nach dieser Auffassung gibt die Vernunft dem, was uns als Gegenstand gegenübertritt, seine Gestalt. Aber sie tut dies, indem sie einen Anspruch des Wirklichen beantwortet. Und wenn diese Antwort sich, gemessen am Anspruch der Sache, als korrekturbedürftig erweist, entfaltet sich zwischen der Vernunft und dem Wirklichen ein Dialog, der eine offene Zukunft noch vor sich hat.

- (a) Die *erste Leitfrage* einer in diesem Sinne weiterentwickelten Transzentalphilosophie lautet: *Wie gewinnt der Gegenstand gegenüber den Formen, in denen wir ihn anschauen und denken, jenen Eigenstand, kraft dessen er zum Maßstab ihrer Überprüfung werden kann?* Er kann sich uns nur zeigen, wenn wir ihn schon anschauen und denken. Wie kann er sich dann auf eine Weise zeigen, die sich den Formen unseres Anschauens und Denkens nicht einfügt, sondern uns nötigt, diese Formen zu ändern? Wie befreit der Gegenstand sich wieder von der Gestalt, die er durch unser Anschauen und Denken gewonnen hat? Wo dies geschieht, erweist der Gegenstand uns gegenüber einer neuen Form »widerständiger Eigenständigkeit« und in diesem Sinne eine neue Weise, wie er »sich uns mit Maßgeblichkeit entgegenwirft« (*se nobis objicit*), also eine neue Weise der Objektivität.
- (b) Daran schließt sich die *zweite Frage* an: *Wie gewinnt unser Anschauen und Denken die Fähigkeit, angesichts dieser neuen Weise von Objektivität nicht zu verstummen, sondern zu neuen Anschauungs- und Denkformen zu finden?*

Denn wenn soeben davon gesprochen wurde, daß der Gegenstand sich aus der Gestalt wieder befreien muß, die wir ihm durch unser An-

schauen und Denken gegeben haben, dann ist nun hinzuzufügen: Auch diese Befreiung geschieht nicht ohne unser Zutun, sondern dadurch, daß wir in einem neuen Akt antwortenden Gestaltens einen neuen Kontext aufbauen, in dem der Gegenstand sich uns auf neue Weise zeigen kann.

Aus dem Gesagten ergibt sich eine weiterführende Deutung des Dialogs mit der Wirklichkeit. *Das dialogische Wechselverhältnis zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstand ist von solcher Art, daß beide sich wechselseitig in ihren Eigenstand freisetzen.* Es ist der Anspruch der Sache, der das Subjekt dazu aufruft, seine subjektiven Ansichten und Absichten kritisch zu überprüfen und so seine eigenen Befangenheiten und Vorurteile durch die Freiheit des Urteils zu überwinden. Und es ist dieses freie Urteil des Subjekts, das die Sache von unseren subjektiven Anschauungen und Begriffen unterscheidbar macht und so erst in ihren Eigenstand freisetzt.

- b) *Freiheit, die frei macht – ein transzentalphilosophischer Gottesbegriff*

Die Grundthesen einer weiterentwickelten Postulatenlehre lauten:

- (a) Der befreiende Charakter des Anspruchs, durch den der Gegenstand uns nicht überwältigt, sondern zur Freiheit des Urteils hervorruft, ist *das Kennzeichen, durch das der Gegenstand sich als erfahrbare Gegenwartsgestalt des befreienden göttlichen Anspruchs zu erkennen gibt.*
- (b) Entsprechend ist die Kraft des Subjekts, den Gegenstand nicht durch eine einseitige »Gesetzgebung der Vernunft« zum bloßen Spiegel des Subjekts zu machen, sondern in seinen »widerständigen Eigenstand« freizusetzen, *das Kennzeichen dafür, daß die Gesetzgebung, die die Vernunft kraft ihrer Ideen über die Gegenstandswelt ausübt, die Abbildgestalt ist, in der die freisetzende Gesetzgebung des Schöpfers über seine Schöpfung für uns gegenwärtig und erfahrbar wird.*

Der Begriff »Freiheit, die frei macht« leitet uns an, die Spuren des göttlichen Wirkens in jeder Begegnung mit den Gegenständen unserer Erfahrung zu entdecken.

Freilich gilt hier, wie bei jedem philosophischen Gottesbegriff die Warnung: Ob irgendwelche Begriffe sich dazu eignen, als Gottesbegrif-

fe gebraucht zu werden, lässt sich nur entscheiden, indem man sich auf Zeugnisse religiöser Erfahrung bezieht. Nur wer aus eigener Erfahrung weiß, was er tut, wenn er »Gott« sagt, kann darüber urteilen, ob er in dem, wovon ein philosophischer Begriff spricht, diejenige Wirklichkeit wiedererkennt, die er »Gott« nennt. Deshalb ist zunächst zu fragen: Kann der Begriff »Freiheit, die frei macht« eine Rolle in der Sprache derer spielen, die religiöse Erfahrungen gemacht haben und sie auslegen?

c) »Freiheit, die frei macht« – ein religiöser Gottesbegriff

»Freiheit, die frei macht« ist unzweifelhaft ein bibelgemäßes *Gottesprädikat* und wird in religiösen Erzählungen verwendet. Das bekannteste Beispiel ist der biblische Bericht von der Herausführung Israels aus dem »Sklavenhaus« Ägypten. Gott hat aus freiem Entschluß ein Volk erwählt und aus dem Sklavenhaus Ägypten in die Freiheit geführt.

»Freiheit, die frei macht« ist nicht nur ein Prädikat, das von Gott ausgesagt werden kann, sondern darüber hinaus ein *Gottesname*. Er dient an bevorzugter Stelle zur Selbstbenennung Gottes: »Ich bin der Herr, Dein Gott, der dich aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt hat⁸⁵. Der Name »Freiheit, die frei macht« dient aber nicht nur zur Selbstbenennung Gottes, sondern wird auch zum Bekenntnisnamen im Munde der Menschen: »Der Gott lebt, der uns aus Ägypten geführt hat«. Dieser Name kann als Eidesname verwendet werden: »So wahr der Gott lebt, der uns aus Ägypten geführt hat⁸⁶.

Dieser Name erfüllt eine zweifache Funktion: Er ist Ausdruck eines *Wiedererkennens*: Was Gott an den Vätern gewirkt hat, kehrt in immer neuer Gestalt als sein Wirken an den Söhnen und Töchtern wieder. Daran zeigt sich, daß der Gott der Väter auch in der Zeit der Nachfahren immer noch lebt (»Gott lebt, der ...«). Und er ist Ausdruck eines *Unterscheidens*: So hat Josua diesen Namen verwendet: »Ihr müßt wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt«. Und er hat hinzugefügt, worum es bei dieser Unterscheidung geht: »Wollt ihr den Göttern der Väter dienen? Oder denen des Landes?« Und wir dürfen interpretieren:

⁸⁵ Ex 20,1.

⁸⁶ Jer 16,14.

den Göttern der Sippe und der Scholle. Und da die Sippe die Urform der Gesellschaft ist, der Ackerbau die Urform der Wirtschaft, können wir weitergehend fragen: Wollt Ihr den Göttern der Gesellschaft und der Wirtschaft dienen, die alsbald und immer wieder zu Herrschaftsgöttern werden, zu »Göttern Ägyptens«? »Oder wollt ihr dem Gott dienen, der euch aus dem Sklavenhaus geführt hat?«⁸⁷

An diesen Befund schließt sich die Frage an: Ist »Freiheit, die frei macht« auch im spezifisch religiösen Zusammenhang nicht nur ein Gottesname, sondern zugleich ein Gottesbegriff? Um diese Frage zu entscheiden, ist zunächst daran zu erinnern, was Begriffe überhaupt im religiösen Zusammenhang leisten können, vor allem wenn man nicht aus dem Auge verliert, daß Religion es immer mit dem Unbegreiflichen zu tun hat. Auch im religiösen Zusammenhang wird argumentiert, und dazu werden Begriffe gebraucht. Aber weder Begriffe noch Argumente können die Anrufung des Namens ersetzen, durch die der Mensch in die lebendige Beziehung mit der Gottheit eintritt⁸⁸. Darum gilt es, gegenüber einer unkritischen Selbstüberschätzung des Begriffs »die Ehre des Namens zu retten«⁸⁹ (Lyotard).

Aber der religiöse Mensch macht selbst die Erfahrung, daß der Name, so sehr er zur Unterscheidung bestimmt ist, den, der ihn gebraucht, nicht immer vor Verwechslungen bewahrt. Dann entsteht die Gefahr, vor der das zweite Gebot des Dekalogs warnt: »den Namen Gottes nicht auf das Trughafte zu übertragen«⁹⁰. Das abschreckende Beispiel einer solchen Übertragung des Gottesnamens auf das Trughafte ist die Verehrung des »goldenen Jungstiers« (»Kalbes«) durch die Israeliten in der Wüste. Diesem sowohl in Ägypten als auch in Kanaan gebräuchlichen Symbol von Fruchtbarkeit, aber auch von Königsmacht, wandten seine Verehrer sich mit dem Rufe zu: »Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägypten geführt hat.«⁹¹ Sie hatten den Namen Gottes auf das Trughafte von Göttern der Macht und der Frucht-

⁸⁷ Jos 24,15.

⁸⁸ Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1917, Neudruck Wiesbaden 1978, 463.

⁸⁹ Jean-Francois Lyotard, Réponse à la question »Qu'est-ce que le postmoderne?«, in: Tumulte, Paris 1982, deutsch in: Wolfgang Welsch, Wege aus der Moderne, Meisenheim 1988, 13–192.

⁹⁰ Gewöhnlich übersetzt als »ihn nicht eitel zu nennen« oder »ihn zu mißbrauchen« – Ex 20,7.

⁹¹ Ex 32,4.

barkeit übertragen. Angesichts solcher Gefahren bewähren sich religiöse Begriffe in dem Maße, in dem sie sich als geeignet erweisen, die Vielfalt religiöser Erfahrungen, die die religiösen Menschen entweder selber machen oder von anderen glaubhaft bezeugt finden, auf ein charakteristisches Prinzip des göttlichen Handelns zurückzuführen und so den Gott in dem, was er wirkt, wiederzuerkennen. Daß dies nicht immer leicht ist und ein erhebliches Maß an Geduld und göttlichem Beistand erfordert, kommt in der Bitte eines Kirchenliedes zum Ausdruck: »Herr, halte uns in Deiner Huld und hilf, daß wir Dich mit Geduld in Deinem Tun erkennen«.

Nun läßt sich zeigen: Vielfache Weisen, wie in der Sprache der Religion von Gott gesprochen wird, bezeichnen Modi seiner befreien den Freiheit. »Freiheit, die frei macht« gehört zu den Unterscheidungsmerkmalen, an denen erkannt werden kann, daß hier wirklich Gott und nicht ein Dämon am Werke gewesen ist. So wird dieser Begriff zu einem Kriterium, um diesen Gott von anderen, vermeintlichen »Göttern« zu unterscheiden. »Jede Macht, die uns berauscht und bannt, ist ein falscher Gott« (Gerhard Krüger).

»Freiheit, die frei macht« erscheint so als das »principium actu um«, also in einem an Aristoteles orientierten Sprachgebrauch als diejenige »göttliche Natur«, die den Übergang von Gottes Sein (seiner esentia) zu seinem Wirken vermittelt. So erweist sich der Begriff »Freiheit, die frei macht« als religiöser Gottesbegriff. Wird dieser Begriff dem Beter angeboten, der aus eigener Erfahrung weiß, was er tut, wenn er »Gott« sagt, dann wird er darin den Gott wiedererkennen, von dem und zu dem er spricht. So kann der Beter bestätigen: »Hoc est, quod dico Deum.«

Vor anderen Begriffen, die dem Beter angeboten werden können, um den Gott zu bezeichnen, auf den seine Verehrung sich bezieht, hat dieser Begriff einen methodischen Vorteil. Es ist ein Begriff, der die Unbegreiflichkeit Gottes nicht aufhebt, sondern deutet: Es ist die Freiheit Gottes, die es unmöglich macht, sein Wirken aus Gründen a priori zu deduzieren. Und es ist ein Begriff, der es möglich macht, sich dem unbegreiflichen Gott anzuvertrauen. Gott macht uns frei, weil Gottes Vertrauen uns »etwas zutraut« (»commendat«): Nur gegen den, der Gottes Aufträgen (seinen »mandata«) zu widerstehen versucht, wendet Gottes Freiheit sich in der Form der Übermacht. Für die »Gerechten« bewahrt Gottes Freiheit sich als Freiheit, die frei macht.

Die nächste weiterführende Frage lautet dann: Leistet dieser reli-

giöse Gottesbegriff nicht schon alles, was man von einem Gottesbegriff erwarten kann? Ist es dann nicht überflüssig, noch nach einem philosophischen Gottesbegriff zu suchen? Was kann von einem solchen spezifisch philosophischen Gottesbegriff erwartet werden?

d) *Was kann ein spezifisch philosophischer Begriff leisten, wenn er als Gottesbegriff verwendet wird?*

Ein philosophischer Begriff ist ein zunächst säkularer Begriff. Aber er kann – trotz oder gerade wegen seiner säkularen Herkunft – einem kritischen Selbstverständnis der Religion dienen, wenn er ihr den *universalen Kontext zurückgibt*, den sie beansprucht, den sie aber zu verlieren droht, wo sie zu einem besonderen »Sektor« des menschlichen Lebens geworden ist.

Religiöse Aussagen über Gott, »der gewirkt hat, was im Anfang geschah und im Laufe der Zeit immer neu geschieht« oder »dessen Name angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen«, stehen immer schon im Kontext eines umfassenden Verständnisses der gesamten Erfahrungswirklichkeit. Dieser Kontext aber kann verlorengehen, wenn in einer Gesellschaft »Religion« als bloßer Sektor des gesellschaftlichen und individuellen Lebens verstanden wird, der andere Sektoren neben sich hat. Dann entsteht in dieser Gesellschaft der Eindruck, die Rede von Gott sei nur für die Religion bedeutsam, während es auf anderen Feldern des Lebens notwendig ist, sich einer rein säkularen Sprache zu bedienen. Auch im Leben der Glaubenden selbst spielt eine solche Religion nur noch auf einem begrenzten Sektor ihres Lebens eine Rolle, vor allem in Grenzsituationen, während für jene Frage, deren Beantwortung unseren Alltag bestimmt, religiöse Kriterien kaum noch herangezogen werden.

Nun hat nicht nur die Religion, sondern auch die Philosophie es mit dem »Seienden als solchem und im Ganzen« zu tun. Wenn daher die Religion selber in dem Gott, von dem Philosophen sprechen, denjenigen wiedererkennt, auf den sie sich in spezifisch religiösen Akten der Verehrung und der Verkündigung bezieht, dann eröffnet sich auch für sie eine Möglichkeit, die universale, alle Lebensbereiche umfassende Bedeutung der religiösen Rede von Gott zurückzugewinnen. Aber wenn sich zeigen sollte, daß ein solches philosophisches Sprechen von Gott möglich ist, dann hätte das ein Ergebnis, das auch der Philosophie

zugute käme. Ein wichtiges Thema der Philosophie ist die Beschreibung von Aufgaben, die die Vernunft dem Verstande stellt. Die Zielvorstellungen von der Erfüllung dieser Aufgaben heißen »Ideen«. Diese Ideen können in den Verdacht geraten, realitätsferne Konstrukte der Vernunft zu sein. Religion aber kann ihnen *den Bezug zu Erfahrungen zurückgeben: Was für die Vernunft eine bloße »Idee« ist, das ist für die Religion lebendig erfahrene Gegenwart.*

Dadurch treten Religion und Philosophie in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung. Es wird zu einem Bewährungskriterium für beide, ob diese wechselseitige Auslegung gelingt. Die Frage, die sich daraus ergibt, lautet freilich: Welche Art von philosophischen Begriffen ist es, die als Gottesbegriffe verwendet werden können und dann das weit hin abgebrochene Gespräch zwischen der religiösen Botschaft und unserer säkularen Welt- und Selbsterfahrung neu zu vermitteln vermögen?

- e) »*Et hoc est, quod omnes dicunt Deum*«
oder: Der Begriff »Freiheit, die frei macht« als Thema des Dialogs zwischen dem Glauben und der Philosophie

In meinem Vortrag »Sprechen Glaube, Philosophie und Theologie vom selben Gott?« (veröffentlicht in: Philosophisch von Gott reden, Freiburg 2006) habe ich zunächst einige Ausschließungskriterien formuliert, an denen philosophische Gottesbegriffe gemessen werden müssen, um zu entscheiden, ob ein philosophischer Begriff wirklich von Gott und nicht von etwas anderem spricht. Dies aber, so hat sich erwiesen, muß sich daran zeigen, ob solche Begriffe von denen angeeignet werden können, die aus eigener Erfahrung wissen, was es heißt, von Gott zu sprechen.

Einige dieser Kriterien lauten:

- Wer nicht weiß, daß bei der Anrufung des Namens die Ehre Gottes und das Heil des Menschen und der Welt auf dem Spiele steht und daß ein irregeleiteter Versuch, in die Korrelation mit Gott einzutreten, Heil in Unheil verwandeln kann, weiß nicht, was er tut, wenn er *zu* Gott und sekundär *von* Gott spricht.
- Wer nicht weiß, daß die Korrelation zwischen Gott und dem Menschen auf Akten der göttlichen und menschlichen Freiheit beruht,

spricht nicht vom selben Gott, von dem der biblische Glaube spricht.

- Wer nicht weiß, daß die christliche Weise, zu Gott und von Gott zu sprechen, auf der »eschatologischen Ansage der Stunde« beruht, in der die Zeiten und mit ihnen Gesetz und Propheten »zur Fülle gelangen«, hat nicht mehr vom selben Gott gesprochen, von dem der christliche Glaube spricht.

Der hier vorgeschlagene Begriff – »Freiheit, die frei macht« – scheint den genannten Kriterien besser zu entsprechen als die »klassischen« Gottesbegriffe (esse subsistens oder ens perfectissimum).

Dieser Begriff trägt der Kontingenz der menschlichen Freiheit Rechnung, die auf eine unverfügbare Freiheit Gottes verweist; darum ist dieser Begriff offen für die Frage nach einer Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen und für die weiterführende Frage, ob diese Geschichte *auf eine kommende »Fülle der Zeit« ausgerichtet* ist.

Ein philosophischer Gottesbegriff, so wurde an früherer Stelle gesagt, kann einem kritischen Selbstverständnis der Religion dienen, wenn er ihr den universalen Kontext zurückgibt, den sie beansprucht, den sie aber zu verlieren droht, wo sie zu einem bloßen »Sektor« des menschlichen Lebens geworden ist. Dieses Merkmal trifft auf den Begriff der »freimachenden Freiheit« gerade dann zu, wenn er in dem hier beschriebenen transzentalphilosophischen Sinne gebraucht wird. Denn wenn ohne das Verhältnis von »Befreiung des Subjekts aus seinen Befangenheiten und Vorurteilen« und »Freisetzung des Objekts in seinen Eigenstand« kein Wirkliches uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenüberstehen kann, dann bestimmt jene Bedingung, von der diese Weise der Begegnung abhängt, unsere gesamte Erfahrungswelt. Und wenn der religiöse Mensch in der so verstandenen »freimachenden Freiheit« den Gott wiedererkennt, den er verehrt, dann wird ihm zugleich deutlich, daß dieser Gott nicht nur einen partiellen »Sektor« seines Lebens bestimmt, sondern sein Dasein und seine Welt im ganzen.

Zugleich aber ist ein solcher Gottesbegriff geeignet, die Religion vor gewissen Ideologisierungen zu schützen, von denen sie immer wieder bedroht wird.

Das Vertrauen auf Gottes befreiende Freiheit läßt keinen Raum für Beliebigkeit, die sich der Verbindlichkeit unseres sittlichen Auf-

trags durch Berufung auf die Gnade Gottes entziehen will. Denn dieses Vertrauen richtet sich auf einen Gott, der uns die Erfüllung seines Auftrages zugleich zutraut und anvertraut: des Auftrages, unser Welt so zu gestalten, daß Gottes befreientes Wirken in ihr unverstellt erfahrbar werden kann.

Der Dienst an Gottes befreiender Freiheit rechtfertigt keinen menschlichen Herrschaftsanspruch als »Mittel zu einer kommenden Freiheit« und deshalb keine »provisorische Diktatur der Befreier«. Menschliche Befreiung *bewirkt* nicht die »wahre« Freiheit, sondern kann immer nur auf je neue Weise *erfahrbar* machen, was die befreieende Freiheit Gottes immer schon an unserer gesamten Erfahrungswelt und speziell an uns Menschen gewirkt hat.

Die Berufung auf Gottes befreende Freiheit rechtfertigt auch kein Verbot von theoretischer Kritik und praktischem Widerstand gegen menschliche Befreiungsprogramme. Wer sich das Bewußtsein dafür bewahrt, daß alle von Menschen bewirkte Befreiung bloßer, aber auch wirklicher Ektypus der befreienen Freiheit Gottes ist, bewahrt alles menschliche Wirken vor dem immer neuen Umschlag von Anmaßung in Verzweiflung.

Auf solche Weise leitet der philosophische Begriff den Glauben dazu an, die Spuren von Gottes freimachender Freiheit, von der die Glaubenszeugnisse sprechen, überall dort freizulegen, wo sich uns überhaupt etwas zeigt und nicht vielmehr nichts. So wird deutlich, daß die Botschaft nicht eine »religiöse Sonderwelt« beschreibt, sondern auch die profane Erfahrungswelt zu deuten vermag.

Die Botschaft des Glaubens ihrerseits bezeugt der Philosophie, daß der Gott, den der Philosoph nur postulieren kann, sich in Ereignissen manifestiert hat, die zu Inhalten der religiösen Erfahrung geworden sind.

Auf die einleitend gestellte Frage »Freiheit, die frei macht – ein Gottesbegriff?« kann nun die Antwort gegeben werden: Ja – ein solcher Begriff kann ein philosophischer Gottesbegriff werden. Und es ist eine weiterentwickelte Transzentalphilosophie, die ihm diese Bedeutung verleiht.